



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2005

Die passiones animae (S.th.I-II, qq. 22-48)

Brungs, Alexander

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-80353>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Brungs, Alexander (2005). Die passiones animae (S.th.I-II, qq. 22-48). In: Speer, Andreas. Thomas von Aquin : Die Summa Theologiae : Werkinterpretationen. Berlin: De Gruyter, 200-222.

Die *passiones animae*

(S.th. I-II, qq. 22-48)

ALEXANDER BRUNGS (Zürich)

I. Hinführung

Nachdem Thomas die Erläuterung der spezifisch menschlichen Akte abgeschlossen hat, die im Rahmen der Darstellung des Menschen als Geschöpf zum Bilde Gottes (diese umfaßt die gesamte *Pars secunda* der *Summa*) auf die Klärung des höchsten Ziels des Menschen folgte, schließt er einen Traktat an, der in Umfang und systematischer Geschlossenheit weder im antiken und patristischen Schrifttum noch in der mittelalterlichen Literatur ein Vorbild hat. Es handelt sich um eine detailliert ausgeführte Lehre von den *passiones animae*, jenen menschlichen Regungen, welche die Materie der dann im Anschluß von Thomas behandelten *habitus* bilden.

Im Kern sind damit jene Phänomene gemeint, die in der heutigen Psychologie als ‚Emotionen‘ angesprochen werden oder die wir in der deutschen Alltagssprache als ‚Gefühle‘ bezeichnen¹. Diese

¹ Ich werde im folgenden generell die Begriffe ‚Gefühle‘ oder ‚Gefühlsregungen‘ verwenden, wobei zu beachten ist, daß nicht alles, was wir heute in der Alltagssprache ‚Gefühl‘ nennen können, unter die von Thomas *passiones animae* genannten Phänomene fällt, wie z. B. Sinnesempfindungen mit qualitativem Aspekt (ein ‚taubes‘ Gefühl im Arm haben etc.). Auch die Assoziation einer irgendwie besonderen Form von ‚Innerlichkeit‘ wäre hier unangebracht. Die Übersetzung durch ‚Leidenschaften‘ (so etwa in der lateinisch-deutschen Ausgabe der *Summa theologiae*) liegt zwar näher am Lateinischen, läßt aber wohl die meisten an sehr heftige, unkontrollierbare seelische Regungen denken, was die *passiones animae* generell keineswegs sind. Die Assoziation des Heftigen, Unkontrollierbaren weckt auch die Bezeichnung ‚Affekt‘ (Thomas selbst spricht mit Bezug auf die Verursachung durch Sinneswahrnehmung von *affectio*; vgl. S.th. I-II, q. 31, a. 1, c). ‚Emotion‘ schließlich ist weniger ein Wort der Alltagssprache als ein *terminus technicus* der psychologischen Wis-

passiones bilden jenen Bereich der menschlichen Lebensvollzüge, die Thomas zufolge einem Menschen nicht qua Mensch, sondern als Sinnenwesen eignen, insofern ihr Zustandekommen unmittelbar an die sinnlich wahrnehmbare Welt gebunden ist. Im Gegensatz zu Akten der Vernunft und des Willens kommen *passiones* sowohl Menschen wie auch – zumindest höheren, d. h. komplexer strukturierten – Tieren zu; Menschen jedoch sind für ihre aus solchen *passiones* resultierenden Handlungen auch verantwortlich zu machen, insofern sie diesen Regungen willentlich stattgeben können oder nicht (vgl. zu in diesem Zusammenhang stehenden Fragen vor allem S.th. I-II, q. 24 und S.th. I, q. 81, a. 3). Diese grundsätzliche Einbettung der *passiones* als sinnengebundener Regungen in den Rahmen einer vernünftigen Ordnung menschlichen Strebens und die Betonung der Notwendigkeit willentlicher Gestaltung des menschlichen Gefühlslebens darf aber nicht mißverstanden werden als Gefühlsverachtung oder Mißachtung des Gemüts. Im Gegenteil erschließt sich gerade anhand der Betrachtung der *passiones animae* in einer Fülle alltäglich beobachtbarer Phänomene Thomas' Verständnis der untrennbaren Leib-Seele-Einheit des Menschen, die einfachste und hochkomplexe Vermögen einschließt, besonders gut. Die *passiones* sind integraler Bestandteil des Lebens eines jeden Menschen als leibliches Wesen, das eingebunden ist in eine Umwelt, die zuallererst über die Sinne erfaßt wird. Dementsprechend sagt Thomas, daß es „zur Vervollkommenung des moralisch Guten gehört, daß der Mensch nicht allein entsprechend dem Willen, sondern auch dem sinnengebundenen Streben nach (*secundum appetitum sensitivum*) zum Guten hin bewegt wird“ (S.th. I-II, q. 24, a. 3, c).

Im folgenden sollen Aufbau und wesentliche Gedanken dieses Traktats skizziert werden, der in der Sekundärliteratur zu Thomas erst in jüngerer Zeit verstärkt Beachtung gefunden hat. Im Vordergrund steht dabei eine Darstellung von Thomas' Lehre zu den *passiones*

senschaft unserer Tage, deren vielfältige, mitunter einander widerstreitende theoretische Implikationen hier vermieden werden sollen. Eine knappe, aber brauchbare Unterscheidung der heute in der ‚emotiven Psychologie‘ untersuchten Phänomenbereiche bietet D. Hartmann, *Philosophische Grundlagen der Psychologie*, Darmstadt 1998, S. 216f. Im Sinne der dort vorgeschlagenen Klassifikation entsprechen Thomas' *passiones animae* in etwa dem, was Hartmann ‚Gefühle im weiteren Sinne‘ nennt.

im allgemeinen, d.h. zu Wesen und Systematik der *passiones*, die sich möglichst eng am in der *Summa theologiae* niedergelegten Text orientiert².

II. Was sind *passiones animae*?

Die Ausgangsfrage unseres Traktats, nämlich ob in bezug auf seelisches Geschehen überhaupt von *passio*, Erleiden, die Rede sein kann, gibt Thomas Gelegenheit, drei verschiedene Arten des Erleidens zu unterscheiden (S.th. I-II, q. 22, a. 1, c)³. Der gemeinsame Kern besteht darin, daß es sich bei einer *passio* um etwas handelt, das angeregt wird von einem vom Subjekt dieser *passio* unterschiedenen Seienden.

Die allgemeinste Form von Erleiden ist ein bloßes Empfangen bzw. Aufnehmen von etwas, wie beispielsweise im Falle von Luft, die erleuchtet wird und so im weitesten Sinne etwas erleidet. Hier muß aber eigentlich eher von Vervollkommenung als von Erleiden gesprochen werden. In strikterem Sinne spricht man von Erleiden dann, wenn eine Veränderung am Erleidenden stattfindet dergestalt, daß dieses nicht nur etwas empfängt wie im ersten Fall, sondern ihm auch etwas genommen wird. Ist das Genommene etwas, das der Natur des Erleidenden angemessen und zuträglich ist, spricht man im eigentlichsten Sinne von Erleiden. So könnten wir vom Prozeß des Gesundwerdens sagen, es handle sich um eine Form von Erleiden,

² Auf Parallelstellen in Thomas' Werk, etwa im Sentenzenkommentar oder im *Passiones*-Traktat der *Quaestiones disputatae de veritate* (dort q. 26; Ed. Leon., S. 745-787) wird nicht systematisch verwiesen; auch Hinweise auf Sekundärliteratur sollen nicht erschöpfend im Sinne eines Forschungsberichts, sondern allenfalls als Anregungen zur Vertiefung des Themas angebracht werden. Für hilfreiche Anmerkungen zu diesem Text danke ich Peter Schulthess (Zürich) und Thomas Schmidt (Göttingen).

³ Zu dieser Unterscheidung und ihrem aristotelischen Hintergrund vgl. M. Meier, Die Lehre des Thomas von Aquino de passionibus animae in quellenanalytischer Darstellung, Münster 1912, S. 11ff. bzw. in knapper Form F. Ricken, Aristotelische Interpretationen zum Traktat De Passionibus Animae (Summa Theologiae I-II 22-48) des Thomas von Aquin, in: M. Thurner (Hg.): Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag, München 1998, S. 125-140, hier: S. 126f.

da dem kranken Lebewesen langsam die Krankheit genommen wird und es die Gesundheit empfängt. Viel eher aber sagen wir dies im umgekehrten Fall, nämlich wenn jemand erkrankt: Der Zustand der Gesundheit wird verdrängt zugunsten einer der Natur des Lebewesens schädlichen Krankheit.

In allen diesen Hinsichten kann Thomas zufolge von einem Erleiden der Seele gesprochen werden; bezüglich der allgemeinsten, die als eine Vervollkommenung gedacht werden muß, gilt dies auch für die ‚höheren‘ Vermögen der Seele, so etwa den Verstand, der ja Formen aufnimmt. Ein solches Erleiden als bloßes Aufnehmen aber kommt der Seele nur in einem akzidentellen Sinne zu, denn das Erleiden im eigentlichen Sinne, bei dem etwas genommen wird, erfordert eine körperliche Veränderung (*transmutatio corporalis*), zu der es der Materie bedarf (q. 22, a. 1 ad 1). Nach Thomas' aristotelischem Konzept verhält sich zur menschlichen Seele als Form eines Menschen der Leib dieses Menschen als seine Materie. Wenn nun das strikt verstandene Erleiden der Materie bedarf, heißt dies, daß solches Erleiden und mithin Gefühlsregungen Menschen als beseelten Wesen zukommen können, *insofern sie leibliche Wesen* sind. Das Studium des Gefühlslebens eines Menschen ist somit etwas, das die Bedeutung des Bildes vom Menschen als untrennbarer Leib-Seele-Einheit⁴ unmittelbar anschaulich machen kann. Mit dem Thomas-Forscher Paulus Engelhardt läßt sich festhalten: „Nirgends wird die funktionelle Auswirkung der Seinseinheit von Leib und Seele so deutlich wie in den Leidenschaften.“⁵

Für alle Gefühle gilt, daß für sie neben ihrer formalen Bestimmung als seelisches Geschehen auch eine physiologische Beschreibung an-

⁴ Zu Bedeutung und Implikationen von Thomas' auf den Grundlagen der aristotelischen Metaphysik basierenden Ablehnung des Substanz-Dualismus für die Seelenlehre mit ihren verschiedenen Bereichen vgl. B. C. Bazán, *The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas Critique of Eclectic Aristotelianism*, in: *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 64 (1997), S. 95-126.

⁵ P. Engelhardt: *Einleitung*, in: *Die Deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 11: *Die menschlichen Leidenschaften*; dort S. 11. Vgl. zu diesem Punkt v. a. auch I. Sciuto, *Le passioni dell'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, in: C. Casagrande/S. Vecchio (Hgg.), *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V. convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale*, Florenz 1999, S. 73-93.

gegeben werden kann, welche die leibliche Komponente der Gefühle erfaßt⁶. Die Bindung an körperliche Prozesse ist den Gefühlen nicht bloß sekundär, sondern gehört wesentlich zu ihnen; jedem Gefühl entspricht eine Veränderung eines Körperorgans (*aliqua naturalis transmutatio organi*). So zum Beispiel ist der Zorn nach Thomas, der sich hier Aristoteles anschließt, auch bestimmt als ‚Wallung des Blutes im Bereich des Herzens‘ (q. 22, a. 2 ad 3). In diesem Zusammenhang sagt Thomas auch vom Herzen, es sei das ‚Werkzeug der Gefühle‘ (*instrumentum passionum animae*, q. 48, a. 2, c); das Herz, dessen natürliche Bewegungen die *passiones* verstärken oder abschwächen (q. 24, a. 2 ad 2), ist gewissermaßen das körperliche Zentrum des Gefühlslebens⁷. Gefühle kommen einem beseelten Wesen aber nicht ausschließlich aufgrund seiner Körperlichkeit zu, sondern eben dem ganzen Organismus als *compositum* aus Materie und Form. Thomas unterscheidet genau zwischen der reinen Empfindung leiblicher Prozesse und Gefühlen: Es gibt ein körperliches Fühlen (*passio corporalis*) und ein dem Sinnenwesen eigenes Fühlen (*passio animalis*), das die Seele eines Sinnenwesens affizieren kann. So unterscheiden wir beispielsweise zwischen Schmerzen, die durch Wunden am Körper verursacht werden, und der Trauer, dem Schmerz über ein verlorenes Gut. Was wir aber im eigentlichen Sinne ‚Gefühle‘ nennen, sind nicht die bloßen Leibempfindungen (S.th. III, q. 15, a. 4, c). Im Gegensatz zum leiblichen Fühlen nehmen die Gefühle im strikten Sinne ihren Ausgang von der Seele⁸.

⁶ S.th. I, q. 20, a. 1 ad 2: „in passionibus sensitivi appetitus, est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem; et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus.“

⁷ Vgl. zur Bedeutung des Herzens in Thomas' Anthropologie auch die seltener gelesene, kleine Schrift *De motu cordis ad magistrum Philippum de Castro Coeli*. Im Gegensatz zum Großteil der Tradition, die seit Platon neben den ‚zornesförmigen‘ Regungen mit Sitz im Herzen die einfach begehrenden Regungen des sinnengebundenen Strebevermögens in der Leber situiert, setzt Thomas unter Verweis auf Avicenna nur einen einzigen körperlichen ‚Sitz‘ an: „secundum Avicennam, ad irascibilem pertinet fortitudo et debilitas cordis [...], ad concupiscibilem autem dilatatio et constrictio ipsius“ (De veritate, q. 25, a. 2, c [Ed. Leon.], S. 732f.).

⁸ Vgl. De veritate, q. 26, a. 2, c (Ed. Leon.), S. 752. Vgl. dazu auch E. Dobler, Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin: Nemesios von Emesa und Johannes von Damaskus. Ihr Einfluss auf die an-

Eine Theorie der Gefühle wie die sogenannte ‚James-Lange-Theorie der Emotionen‘, die Gefühle als bloße Resultate körperlicher Prozesse begreift, beispielsweise Furcht versteht als unangenehmes Empfinden des eigenen Zitterns, ist also mit Thomas’ Ansinnen völlig inkompatibel⁹. Wie verhält es sich dann mit einem gewissermaßen entgegengesetzten Ansatz, nämlich einer ‚kognitiven‘ Theorie der Gefühle? Kognitivistische Gefühls- oder Emotionstheorien sind die derzeit in der philosophischen und psychologischen Forschung wohl am häufigsten vertretenen Ansätze; die meisten Wissenschaftler stimmen mittlerweile darin überein, daß kognitive Prozesse berücksichtigt werden müssen, wenn ein halbwegs angemessenes Verständnis von Gefühlen gewonnen werden soll. Peter King versteht auch Thomas’ Ansatz als den einer ‚cognitive theory‘¹⁰. Hier sollten wir allerdings vorsichtig sein, denn unter dem Begriff ‚kognitive Theorie‘ werden mittlerweile viele Theorien zusammengefaßt, die sich durchaus in wichtigen Punkten unterscheiden.

Um den Anteil des Kognitiven an einer *passio animae* gemäß Thomas’ Lehre beurteilen zu können, müssen wir genauer prüfen, welchem Seelenvermögen, d. h. welchem Funktionsbereich der Seele, Thomas die Gefühle zuordnet und auf was sich diese Gefühle beziehen.

Wie alle Seelenregungen eines Sinnenwesens¹¹ haben Gefühle Thomas zufolge ein *Formalobjekt*, das ihnen ihre Art gibt. Ein Gefühl ist auf etwas gerichtet, bezogen auf etwas, das dieses Gefühl zu

thropologischen Grundlagen der Moraltheologie (S.Th. I-II, qq. 6-17; 22-48), Freiburg/Schweiz 2000, S. 285-416, hier: S. 316f.; J. Jacob, *Passiones. Ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernunft nach dem hl. Thomas von Aquin*, Mödling bei Wien 1958, S. 56-59; Meier (wie Anm. 2), S. 28-30; St. Pfürtnner, *Triebleben und sittliche Vollendung: Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin*, Freiburg/Schweiz 1958, S. 133-139.

⁹ So auch P. King, *Aquinas on the Passions*, in: B. Davies (Hg.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford 2002, S. 353-384 (Wiederabdruck eines Aufsatzes von 1998), hier: S. 358: „The passions involve feelings, which are mental states known primarily through their phenomenological and qualitative properties, but they are not explicable solely in terms of feelings (if they were, the passions would be analogous to sensations rather than perceptions).“

¹⁰ Vgl. King (wie Anm. 8), S. 379, Fn. 20.

¹¹ Zur Spezifikation von Akten der Seele und den entsprechenden Vermögen zum Vollzug solcher Akte vgl. z. B. S.th. I, q. 77, a. 3. Siehe hierzu auch den Beitrag von W. Goris in diesem Band, S. 129-132.

einem bestimmten (mithin beschreibbaren)¹² Gefühl macht. So zum Beispiel gäbe es keinen Sinn zu behaupten, daß ich mich fürchte, und gleichzeitig zu behaupten, es gäbe nichts, *wovor* ich mich fürchtete. Analog gilt das für alle Gefühle: Immer gibt es etwas (zumindest als intentionales Objekt), worauf sich das Gefühl bezieht. Phänomene, die als ‚Stimmungen‘ ohne irgendeinen Bezug geschildert werden, gehören also nicht zum Bereich dessen, wovon in Thomas' Traktat über die *passiones animae* die Rede ist¹³.

Das ‚Wovor‘ eines Gefühls, zum Beispiel der Furcht, muß einige Charakteristika haben, die es zu einem angemessenen Gegenstand dessen machen, was wir ‚Furcht‘ nennen, nämlich etwa gefährlich sein und in der näheren Zukunft erwartet werden; andernfalls wäre die Beschreibung dieses Phänomens als ‚Furcht‘ nicht nachvollziehbar¹⁴. Recht deutlich wird hier, daß die kognitiven Aspekte eines Furcht-Gefühls nicht eben unbedeutend sind. Die Furcht wird in der Philosophie unserer Tage denn auch häufig als Beispiel herangezogen, welches demonstrieren soll, daß die Objekte von Gefühlen generell eine *propositionale Struktur* haben, das heißt typischerweise in Form von Sätzen beschrieben werden, die Sachverhalte abbilden sollen: Wir fürchten, *daß* dieses und jenes passieren wird etc. Die Annahme, daß die Formalobjekte aller Gefühle propositionale Objekte sein müssen,

¹² Mitunter wird die Ansicht vertreten, daß kein Gefühl dem anderen gleiche, weil sich die Qualität des ‚Anfühls‘ von Person zu Person und von Fall zu Fall unterscheide. Demzufolge könne auch nicht von Arten von Gefühlen gesprochen werden, sondern allenfalls von positivem und negativem Empfinden. Würden wir diese Vorstellung einer radikalen Privatheit des Gefühlslebens jedoch konsequent durchhalten, wären wir kaum mehr in der Lage, sinnvoll oder wenigstens hinreichend differenziert über Gefühle zu sprechen. Daß wir dies doch sind, beweisen allein die Werke der Weltliteratur.

¹³ Abgesehen davon, daß Stimmungen dispositionalen Charakter haben und in Thomas' Systematik demzufolge zumindest tendentiell eher zu den in der Habitus-Lehre behandelten Grundlagen des menschlichen Handelns zu zählen wären, wäre im Sonderfall der ‚objektlosen Stimmungen‘ zu fragen, ob derartiges überhaupt sinnvollerweise angenommen werden kann. Bestimm- und Klassifizierbarkeit, überhaupt Kommunizierbarkeit seelischer Regungen, menschlicher Handlungen etc. bedürfen eines Formalobjekts im Sinne eines ‚Worum-es-geht‘. Allenfalls ein materiales Objekt müßte nicht notwendig vorausgesetzt werden.

¹⁴ Das wäre zum Beispiel der Fall, wenn uns jemand sagte, er fürchte sich vor dem schönen Sonnenuntergang letzte Woche.

spielt so auch eine tragende Rolle für kognitivistische Gefühlstheorien in einem engeren Sinne.

Für Thomas' Lehre allerdings gilt das nicht. Gefühlsregungen sind nämlich immer bezogen auf sinnlich Wahrnehmbares; das sinnengebundene Strebevermögen (*appetitus sensitivus*), dem die *passiones* zugeordnet sind, reagiert – wie auch sein Name deutlich herausstreicht – auf ein sinnenhaftes Erfassen der Welt (S.th. I, q. 81, a. 1). Freilich gibt es für Thomas neben den uns vertrauten fünf äußeren Sinnen noch vier weitere, innere Sinne, darunter die *vis aestimativa*, welche auch höhere Tiere befähigt, aus Sinneswahrnehmungen eine urteilsähnliche Einschätzung von *Situationen* zu gewinnen, also auf sinnlich wahrnehmbare Dinge kontextbezogen zu reagieren¹⁵. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn ein Schaf einen Wolf erblickt und daraufhin vor diesem flieht, weil es ihn für eine Gefahr hält. Diese Furcht vor dem Wolf beruht aber nicht auf einem Urteil im Vollsinn, wie es nur vernunftbegabte Wesen leisten können, sondern das Schaf flieht instinktiv, nicht aufgrund von vorangegangenen Erwägungen (S.th. I, q. 83, a. 1, c). Wovor das Schaf sich fürchtet, wovor es schließlich flieht, ist der Wolf und nicht ein möglicher Sachverhalt des Geris-senwerdens oder ähnliches.

Entscheidend ist, daß für Thomas alle Gefühlsregungen immer – zumindest vermittelt – rückgebunden bleiben an sinnlich Wahrnehmbares. Insofern Sinneswahrnehmungen notwendige Voraussetzungen für Gefühle sind, läßt sich sagen, daß kognitive Aspekte wesentlich für Gefühle sind, weil die Sinneswahrnehmung kognitiver Natur ist¹⁶. Die Annahme jedoch, daß Gefühle in jedem Fall einen propositionalen Gehalt haben, würde Thomas' Konzept der Verankerung des Gefühlslebens in den sinnengebundenen Seelenvermögen, über die Menschen wie Tiere verfügen, auf den Kopf stellen¹⁷.

Noch weiter als jene Theorien, die für alle Gefühle propositionale Gehalte behaupten, gehen solche kognitivistischen Ansätze, denen

¹⁵ Vgl. S.th. I, q. 78, a. 4.

¹⁶ S.th. I, q. 14, a. 1, c: „Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia.“

¹⁷ Auch unabhängig von Thomas' Konzept betrachtet, erweisen sich solche Ansätze als nur bedingt brauchbar. Es scheint etwa kaum aussichtsreich, für so ein fundamentales Gefühl wie die Liebe geeignete propositionale Objekte zu finden.

zufolge Gefühle überhaupt nichts anderes *sind* als Urteile¹⁸. In der abendländischen philosophischen Tradition sind die bekanntesten Vertreter einer solchen Position wohl die Philosophen der alten Stoa, die seit Chrysipp lehrten, daß Gefühle (*pathe*) vernunftwidrige Urteile seien. Vermittelt über Cicero und Augustinus sowie Nemesius und Damascenus¹⁹ war auch Thomas diese stoische Lehre bekannt. Er ist bemüht, jene Lehre mit derjenigen der aristotelischen Tradition zu harmonisieren, und erklärt unter Berufung auf Augustinus, daß es sich bei den unterschiedlichen Ansichten der Stoiker und der Peripatetiker bezüglich der *passiones* mehr um einen Unterschied der Worte als der Sache nach handle. Dieses Bekenntnis dürfen wir aber getrost als bloß rhetorischen Gestus werten, denn Thomas ist durchaus klar, daß ein ganz eminenter Unterschied besteht zwischen der aristotelischen bzw. seiner eigenen Auffassung und derjenigen der Stoa: „Die Stoiker nämlich unterschieden nicht zwischen Verstand und Sinnen und demzufolge auch nicht zwischen intellektivem und sinnengebundenem Strebevermögen.“ Daher betrachteten sie auch jedes Gefühl als ‚die Grenzen der Vernunft verlassend‘ und so als krankhaft (S.th. I-II, q. 24, a. 2, c)²⁰. Für Thomas ist demgegenüber klar, daß zwischen intellektivem und sinnengebundenem Strebevermögen unterschieden werden muß: „Weil das durch den Intellekt Erfaßte und das über die Sinne Erfaßte von unterschiedlicher Art (*genus*) ist, folgt, daß auch das intellektive Strebevermögen vom sinnengebundenen Strebevermögen unterschieden ist.“²¹ Die Gefühlsregungen nun, die – wie oben geschildert – als Formen desjenigen Erleidens bestimmt wurden, das eine körperliche Veränderung erfordert, sind dem sinnengebundenen Strebevermögen zugeordnet, weil dessen Betätigung im Gegensatz zur Betätigung des intellektiven Strebevermögens eine körperliche Veränderung bedingt (q. 22, a. 3, c).

Vertreter einer Theorie, die Gefühle als (defektive) Urteile verstehen (einschließlich der genannten Stoiker), bestreiten aber noch mehr als

¹⁸ Diese Theorien werden von Steinfath treffend als ‚reduktionistische epistemische Theorien‘ bezeichnet; vgl. H. Steinfath, Orientierung am Guten. Praktisches Überlegen und die Konstitution von Personen, Frankfurt a. M. 2001, S. 127.

¹⁹ Zu Nemesius/Damascenus vgl. Dobler (wie Anm. 8), S. 321-329.

²⁰ Vgl. auch S.th. I-II, q. 59, a. 2, c.

²¹ S.th. I, q. 80, a. 2, c.

die von Thomas vertretene Unterscheidung zweier Strebevermögen; sie bestreiten nämlich, daß Gefühlsregungen überhaupt einem vom Erkenntnisvermögen unterschiedenen Strebevermögen zugeordnet sind. Diese Ansicht aber verfehlt einen wesentlichen Aspekt, der nach Thomas zu allen Gefühlsregungen als Formen des Erleidens gehört: Um im engeren Sinne von ‚Erleiden‘ sprechen zu können, muß die Reichweite der Einwirkung eines Objekts auf den Leidenden bzw. eben dasjenige Wesen, dem ein Gefühl zukommt, hinreichend groß sein. Allein durch das Strebevermögen aber trete die Seele in ein Verhältnis zu den Dingen, ‚wie sie in sich selbst sind‘, wohingegen Sinneswahrnehmung wie Verstand nur Formen der Dinge erfassen (q. 22, a. 2, c). Über das Strebevermögen tritt ein Sinnenwesen also in direkteren Kontakt zur Außenwelt als über das Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögen (S.th. I, q. 78, a. 1 ad 3).

Diese Beobachtung mag zu vielerlei tiefsinniger Spekulation anregen; gemeint ist jedoch zunächst etwas ganz Einfaches: Die Bewegung eines Seelenvermögens kommt zur Ruhe, wenn es sein spezifisches Objekt erreicht. Das heißt, daß ein Erkenntnisvermögen sein Ziel erreicht, wenn es die Form eines Dinges aufnimmt; über das Aufnehmen der Form hinaus gibt es keine dem Vermögen angemessene Bewegung hin zum Objekt. Ein Strebevermögen aber geht nicht allein auf die Form des Dinges, sondern auf das Ding selbst aus. Beispielhaft gesagt: Die Lust auf ein kühles Bier wird nicht durch die Form eines kühlen Bieres, sondern eben durch ein kühles Bier befriedigt. Und umgekehrt impliziert das Urteil, daß Faustschläge ins eigene Gesicht eine schlimme Sache sind, noch keine Schmerzen – glücklicherweise.

Ein Strebevermögen wird aktualisiert, betätigt, wenn das Objekt des Aktes dieses Vermögens als ein Gut (*bonum*) bzw. als ein Übel (*malum*) erfaßt wird. Und erst aufgrund der Aktualisierung des Strebevermögens kann eine äußere Handlung erfolgen, die ein Lebewesen ein Ding in der physischen Welt erreichen läßt (S.th. I-II, q. 22, a. 2 ad 2).

Wir können somit festhalten, daß Thomas' Theorie der Gefühlsregungen kognitivistisch ist in dem Sinne, daß Gefühlsregungen Thomas zufolge Sinneswahrnehmungen und zumindest urteilsähnliche Einschätzungen²² des Wahrgenommenen, nämlich als ein Gut oder

²² Es ist in der zeitgenössischen Diskussion sicher nicht unumstritten, wie weit man mit der Zuschreibung eines derartigen Wertungscharakters gehen kann;

Übel, voraussetzen. Sie ist jedoch nicht eine kognitivistische Theorie in einem stärkeren Sinne, die fordern würde, daß der kognitive Anteil aller Gefühle propositionaler Struktur ist²³, und noch weniger eine kognitivistische Theorie in einem ganz starken Sinne, die Gefühlsregungen wesentlich als Urteile versteht.

Um die Frage danach, was eine *passio animae* für Thomas von Aquin ist, halbwegs angemessen beantworten zu können, ist es schließlich nicht unwichtig, noch eine weitere Voraussetzung im Blick zu behalten: Gefühle sind immer Gefühle eines Lebewesens, eines Individuums, sie kommen einem solchen als ihrem Subjekt zu und sind mithin in ihrem Sein von diesem Individuum abhängig. Theorien, die Kollektive, Gruppen etc. als Träger bzw. als ‚Empfindende‘ von Gefühlen zulassen, wie z. B. der phänomenologische Ansatz von H. Schmitz²⁴, sind folglich mit Thomas’ Theorie nicht vereinbar.

Thomas zufolge ist sie ja z. B. ausdrücklich auch auf Tiere anwendbar, die wie Menschen Sinneswahrnehmung und ein sinnengebundenes Strebevermögen haben. Verschiedene neuere Ansätze sind hier jedoch durchaus offen. Vgl. etwa Steinfath (wie Anm. 18), S. 154: „Unter Zugrundelegung eines sehr weiten Wertungsbegriffs liegt eine Bewertung von etwas als ‚angenehm‘ oder ‚unangenehm‘ schon in der jeweiligen sinnlichen Empfindung selbst. Auch ein Tier, das über keine Sprache verfügt, erfährt in seinen sinnlichen Empfindungen etwas als im weiten Sinn gut oder schlecht, genauer: als gut oder schlecht für es selbst.“ Solcherlei Merkmale der Art ‚wie-es-für-etwas/jemanden-ist‘ werden in der zeitgenössischen Philosophie des Geistes unter dem Stichwort ‚Qualia‘ behandelt. Der Status dieser phänomenalen Eigenschaften wird kontrovers diskutiert.

²³ Ob die Objekte von Gefühlen Thomas zufolge *überhaupt* propositionale Objekte sein *können*, bliebe zu klären. Ich will mich hier darauf beschränken, auf die wesentliche Bindung der *passiones* an das sinnlich Wahrnehmbare hinzuweisen. Gegen die Propositionalität spricht z. B. S.th. I, q. 80, a. 2 ad 2: „Durch das intellektive Strebevermögen können wir auch immaterielle Güter erstreben, *welche die Sinne nicht erfassen*, wie etwa *die Wissenschaft, die Tugenden und anders dergleichen*“ (Hervorh. v. mir).

²⁴ Vgl. für einen knappen Überblick etwa H. Schmitz, *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik*, Paderborn 1989. Schmitz spricht von Gefühlen als ‚räumlich ortlos ergossene, leiblich ergreifende Atmosphären‘ (H. Schmitz, *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Ostfildern 1989, S. 51). Der Vorbehalt gilt ebenso für die sich u. a. auf Schmitz’ Theorie stützenden Erwägungen zu den Gefühlen bei H. Böhme; vgl. etwa H. Böhme, Artikel ‚Gefühl‘, in: Ch. Wulf (Hg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim – Basel 1997, S. 525-548.

Können wir uns aber mit der verbreiteten Rede von Gefühlen als ‚mentalen Zuständen‘²⁵ zufriedengeben? Auch hier sollten wir vorsichtig sein. Thomas’ *passiones animae* würde man zwar unter die Phänomene einordnen, die in der neueren Philosophie des Geistes als ‚mentale Zustände‘ bezeichnet werden, doch ist damit noch nicht viel gewonnen. Möglicherweise ist das Wort ‚Zustand‘ sogar eher dazu angetan, uns auf eine falsche Fährte zu locken: Assoziiert wird wohl zunächst etwas an einen Zeitpunkt Gebundenes oder etwas Statisches, was doch zu Thomas’ Konzept der Gefühle ganz und gar nicht paßt. Ihm zufolge sind Gefühle wesentlich Prozesse; im Anschluß an Aristoteles erklärt er: „*Passio est quidam motus*“ (q. 23, a. 2, c), wobei *motus* im Deutschen hier vielleicht passend durch ‚Veränderung‘, meist aber durch ‚Bewegung‘²⁶ wiedergegeben wird. Es ist hier nicht der Ort, um mit dem aus der aristotelischen Physik entnommenen Begriff *motus* (*kinesis*) verbundene Schwierigkeiten zu diskutieren, doch es soll festgehalten werden, daß Gefühlsregungen nach Thomas’ Bestimmung prozessualen Charakter haben. Wir würden also aus dem von Thomas vorgegebenen Rahmen heraustreten, wollten wir Gefühle oder auch nur einige davon als Dispositionen verstehen.

III. Welche Gefühle gibt es?

Wenn wir von Gefühlen sprechen, so sprechen wir in der Regel nicht von nicht vergleichbaren, einzigartigen Phänomenen, sondern von Regungen der und der Art, d. h. wir unterscheiden z. B. Regungen der Hoffnung von Haßgefühlen etc. Haß ist ein Gefühl, das sich durch bestimmte, typische Eigenschaften, die es als zur Art ‚Haß‘ gehörig auszeichnen, von anderen Gefühlen unterscheidet. Wie wir oben gesehen haben, hängt jene Klassifizierung der Gefühle vom Formalobjekt dieser Gefühle ab, denn Akte werden entsprechend ihren Objekten unterschieden (S.th. I, q. 77, a. 3, c). Im allgemeinsten Sinne ist das Objekt eines Gefühls qua Objekt eines Strebevermögens ein ‚erfaßtes Erstrebbares‘ (*appetibile apprehensum*), das als selbst unbewegtes Bewegendes dieses Vermögen aktualisiert (S.th. I, q. 80,

²⁵ So z. B. bei King (wie Anm. 9).

²⁶ So etwa in der deutsch-lateinischen Ausgabe der *Summa theologiae*.

a. 2, c). Erstrebbar ist all das, was wir ein ‚Gut‘ (*bonum*) nennen, und umgekehrt ist „alles, was die Bewandtnis des Guten hat, etwas, das die Bewandtnis des Erstrebbaeren hat“²⁷. Jedes Seiende ist also mögliches Objekt des Strebens, insofern es ein Gut ist. Unterschiede in der formalen Bestimmung dieser Objekte ergeben dann artmäßig unterschiedliche Regungen des Strebevermögens bzw. Gefühle.

Eine grundsätzliche Unterscheidung, die Thomas trifft, ist auf eine alte, bis auf Platon zurückgehende Theorietradition gestützt und hat in der Geschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie verschiedenste Interpretationen erfahren; nicht selten wurde sie auch als obsolet verworfen²⁸: Es handelt sich um die Unterscheidung zwischen Regungen des begehrenden Strebevermögens (*appetitus concupiscibilis*) und Regungen des zornmütigen bzw. überwindenden Strebevermögens (*appetitus irascibilis*) (S.th. I-II, q. 23, a. 1). Gegenstand der Regungen des begehrenden Strebevermögens ist das sinnenfällige Gut oder Übel an sich (*bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum*), das Thomas als Lust oder Schmerz Bereitendes (*delectabile vel dolorosum*) bestimmt²⁹. Demgegenüber ist Gegenstand der Regungen des zornmütigen Strebevermögens ein solches Gut oder Übel, insofern

²⁷ De malo, q. 1, a. 1, c. (Ed. Leon.), S. 5f.

²⁸ Für Platon siehe etwa *Timaios* 69e ff., wo ausgeführt wird, daß es im Menschen drei Seelenteile (bzw. sogar drei Seelen) gebe, nämlich einen im Kopf zu verortenden unsterblichen Teil, die Verstandessele, dann zwei sterbliche Seelenteile, nämlich einen männlichen, im Brustkorb situierten, der Mut und zornige Erregung hervorbringt und Weisungen der Vernunft zugänglich ist, sowie einen weiblichen, in der Leber angesiedelten Teil, der für das Begehren verantwortlich ist. Den Sinn der Unterscheidung bestritten hat beispielsweise schon F. Suarez, De anima V, 4 (Opera omnia, Bd. 3, Paris 1856, 761b). Zur Unterscheidung bei Thomas vgl. A. Zimmermann, Zur Unterscheidung des sinnlichen Strebevermögens gemäß Thomas von Aquin, in: Ders. (Hg.), Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter. Übersetzungen, Kommentare, Interpretationen. Für den Druck besorgt v. G. Vuillemin-Diem (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 18), Berlin – New York 1986, S. 43-52, und K. Jacobi, Vis irascibilis – die Kraft für schwierige Vorhaben. Untersuchungen zu Handlungstheorie und Anthropologie bei Thomas von Aquin, in: G. Leibold/W. Löffler (Hgg.), Entwicklungslinien mittelalterlicher Philosophie. Vorträge des 5. Kongresses der österreichischen Gesellschaft für Philosophie, Wien 1998, S. 135-152.

²⁹ Schon Aristoteles hatte die *pathe* verstanden als Regungen, die mit Lust oder Schmerz verbunden sind. Vgl. z. B. Ethica Nic. II, 3 (1104b 15).

es mit Schwierigkeiten verbunden ist, also gewissermaßen ein ‚mühebereitendes‘ sinnenfälliges Gut oder Übel (*bonum et malum sub ratione ardui*). Da es im Deutschen keine angemessene Entsprechung zu *arduum* gibt, muß man sich mit Umschreibungen behelfen. Zu denken ist an etwas, dessen Erreichung oder Vermeidung mit einem erwähnenswerten Aufwand oder gar Schmerzen verbunden ist, so wie sich etwa ein gerade vom Baum gefallener Apfel, der nur aufgehoben werden muß, um gegessen zu werden, und ein noch hoch oben in der Krone des Baumes hängender Apfel für den Hungrigen unterscheiden. In der Begriffsgeschichte zu *arduum* spielt auch die Praxis des Preisens und Lobens bzw. des Bedauerns eine große Rolle³⁰; einem *bonum arduum* eignet oft etwas Großes, Herausragendes, insofern jemand für sein Erreichen gelobt oder gerühmt werden kann.

Zur näheren Erläuterung dieser Unterscheidung verweist Thomas auf einen Abschnitt der allgemeinen Anthropologie im ersten Teil der *Summa* (I, q. 81, a. 2), wo er dargelegt hatte, daß die vergänglichen Dinge der Natur nicht nur eine Neigung besitzen, das ihnen Zuträgliche zu erstreben und das ihnen Schädliche zu vermeiden, sondern auch eine davon unterschiedene Neigung, dem Schädlichen und Widerwärtigen zu widerstehen. Dementsprechend müßten in den Sinnenwesen zwei sinnengebundene Strebevermögen unterschieden werden, deren Akte nicht durch ein einziges gemeinsames Prinzip erklärt werden könnten³¹, nämlich eines, das auf das schlechthin Zuträgliche oder Schädliche bezogen ist, und eines, das auf das Widerständige und Mühevollbe bezogen ist.

Es ist nachvollziehbar, wenn argumentiert wird, daß Wesen in unserer Welt Anlagen brauchen, die sie befähigen, Widerstände zu überwinden, damit diese Wesen unter den gegebenen Bedingungen überhaupt in der Lage sind, Ziele zu erreichen und ihr Sein erhalten zu können. Begründet dies aber auch die Notwendigkeit zweier spezifisch unterschiedener Strebevermögen?

Eine entscheidende Überlegung, die zur Annahme der Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung führt, ist in der Entgegnung auf den dritten Einwand unseres Artikels enthalten. Thomas erklärt

³⁰ Vgl. dazu R.-A. Gauthier, *Magnanimité: L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951, S. 321-327.

³¹ S.th. I, q. 81, a. 2, c: „Hae autem duae inclinationes non reducuntur in unum principium.“

dort: „Ein Gut, das lustbereitend ist, bewegt das begehrende Strebevermögen. Wenn aber das Gut etwas an sich hat, das sein Erreichen erschwert, hat es genau deshalb auch etwas, das dem begehrenden Vermögen widerstreitet. Deshalb ist es notwendig, daß es noch ein anderes Vermögen gibt, das darauf zielt. Ebenso verhält es sich mit dem Übel.“³² Die hier formulierte Beobachtung haben wir wohl alle schon häufig gemacht: Als an sich Freude Versprechendes begehren wir etwas, doch als ein Widerständiges ist uns dasselbe ausgesprochen unangenehm. Gerne genießen wir vielleicht den oben genannten Apfel am Baume, doch leider setzt dieser Genuß eine Klettertour voraus, die zumindest die Älteren unter uns in der Regel weit weniger schätzen. Das mit dem Genuß der Frucht untrennbar verbundene Erklimmen der höheren Regionen des Baumes ist als Quelle der Unlust etwas, das unser begehrendes Strebevermögen eher eine Regung der Abkehr auslösen läßt. Streben nach süßen Früchten und der Versuch der Vermeidung von Anstrengung geraten in einen direkten Konflikt.

Für sich genommen (*simpliciter*), ist der Apfel ein lustbereitendes Gut für das begehrende Strebevermögen, doch qua Mühebereitendes (*arduum*) gerade das Gegenteil. Diese Eigenschaft des ‚Schwierigkeiten-Machens‘ läßt aus dem Gut aber nicht plötzlich ein Übel werden, sondern macht das *bonum simpliciter*, das Gegenstand des begehrenden Strebevermögens ist, auch zu einem *bonum arduum*, das Gegenstand des zornmütigen Strebevermögens ist. Trotz auftretender Widrigkeiten bleibt so die ‚Richtung‘ der Regung erhalten, nämlich in der Hinwendung zum Objekt.

‚Richtung‘ bzw. Impuls der Gefühlsregungen ‚Hin-zu-Etwas‘ oder ‚Weg-von-Etwas‘ entsprechen zunächst ihren jeweiligen Objekten im allgemeinsten Sinne, nämlich Gut oder Übel. Da jedes Wesen, sofern es etwas *simpliciter* als Gut erfaßt, sich diesem zuwendet und sofern es etwas *simpliciter* als Übel erfaßt, sich von diesem abwendet, entsprechen die ‚Bewegungsrichtungen‘ der Regungen des begehrenden Strebevermögens dem Gegensatz von Gut und Übel³³. Kombiniert

³² S.th. I-II, q. 23, a. 1 ad 3: „bonum in quantum est delectabile, movet concupiscibilem. Sed si bonum habeat quandam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam quae in illud tenderet. Et eadem ratio est de malis.“

³³ S.th. I-II, q. 23, a. 2, c.

mit einer Unterscheidung von drei Typen von Veränderung/Bewegung (*motus*), ergibt die Gliederung nach guten oder schlechten Objekten schließlich sechs verschiedene, formal unterschiedene Gefühlsregungen, die zum begehrenden Strebevermögen gehören. Es sind dies, bezogen auf Gutes, Liebe (*amor*), Verlangen oder Ersehnen (*desiderium*) und Lust bzw. Freude (*delectatio/gaudium*), bezogen auf Übel, Haß (*odium*), Flucht oder Abscheu (*fuga*) und schließlich Trauer bzw. Schmerz (*tristitia/dolor*) (S.th. I-II, q. 23, a. 2, c; a. 4, c).

Die Unterscheidung anhand des Gegensatzes von Gut und Übel ist wohl unmittelbar einleuchtend, doch wie hat man sich die von mir ‚Modi‘ genannten Arten von *motus* (als die Gefühlsregungen ja verstanden werden) vorzustellen?

Sehen wir uns Thomas' Ausführungen näher an. Ein Gut oder Übel, so Thomas, bewirke im Strebevermögen zunächst einmal eine ‚Neigung, Geeignetheit oder Naturentsprechung zum Guten‘ (*inclinatio, aptitudo, connaturalitas*) respektive das Gegenteil davon. Eine solche Veränderung nennen wir Liebe bzw. Haß (q. 23, a. 4, c). An anderer Stelle erklärt Thomas, daß diese vom Objekt des Strebens bewirkte Veränderung ‚nichts anderes‘ sei ‚als ein Wohlgefallen am Erstrebt‘ (*complacentia appetibilis*, q. 26, a. 2, c). Den Vorgang des Liebens dürfen wir uns also weniger als ein strebendes Bewegenauf-etwas-hin vorstellen, sondern eher als ein ‚Geneigt-Machen‘ des Liebenden durch das geliebte Objekt³⁴. Das als ein Gut erfaßte Objekt sorgt für eine Anpassung des Gemüts (*coaptatio affectus*) an es selbst, was Thomas als eine Art von Vereinigung (*unio*) versteht (q. 28, a. 1, c). Dieses ‚Geneigt-Machen‘ ist ein Prozeß, der alle anderen Gefühle ermöglicht und trägt; die Liebe ist für Thomas die Grundlage aller anderen Gefühle³⁵; selbst der Haß als Fundament aller Abkehr ist auf sie rückbezogen, denn ‚nichts kann gehaßt werden, wenn es

³⁴ Vgl. S.th. I-II, q. 26, a. 2 ad 3.

³⁵ In einem weiteren Sinne genommen – Thomas unterscheidet die hier relevante sinnengebundene Liebe von der naturhaften Liebe (etwa bereits der Neigung des Erdhaften nach unten, zu seinem naturangemessenen Ort hin) und der geistigen Liebe –, kann auch gesagt werden, daß die Liebe Grundlage *jeglicher Aktivität* eines geschaffenen Wesens ist: „Es steht fest, daß jedes Tätige, was immer es auch sei, aus irgendeiner Liebe heraus tätig ist“ (S.th. I-II, q. 28, a. 6, c).

nicht dem Zuträglichen entgegensteht, das geliebt wird' (q. 29, a. 2, c)³⁶. Wenn hier von ‚Grundlage‘ die Rede ist, so soll dies durchaus in einem starken Sinne verstanden werden, nämlich als Voraussetzung, die andere Gefühle erst ermöglicht und, entfielen sie selbst, auch die ihr ‚folgenden‘ Gefühle zum Verschwinden brächte. Man kann sich das sehr einfach an einem Beispiel klarmachen: Die Liebe zu einer Person endet nicht deswegen, weil diese Person gegenwärtig und mit dem Liebenden verbunden ist, mithin das Ersehnen des anderen in dessen Abwesenheit zum Ende und zur Erfüllung in der Freude gekommen ist. Würde aber die Liebe enden, so gäbe es kein Verlangen und auch keine Freude.

Die eindringlichste Beschreibung dieser Konzeption der Liebe als stetiger Bewegung, die alle anderen Gefühlsregungen trägt, finden wir vielleicht in Thomas' Kommentar zu Pseudo-Dionysius' Buch ‚Über die göttlichen Namen‘: „Die Liebe ist ein ewiger Zirkel, insofern sie *um des Guten willen* als ihrem Objekt ist, dann *aus dem Guten* als ihrer Ursache, *im Guten* verharrend, und schließlich *auf das Gute* in dessen Verfolgung *hin* ausgehend; so umkreist sie das Gute in einer nicht fehlgehenden Umdrehung.“³⁷ Nur noch am Rande sei vermerkt, daß aufgrund dieser tragenden Rolle der Liebe für das gesamte Gefühlsleben und in allgemeinerem Sinne für jegliches Streben klar ist, daß wir Liebe nicht, wie gegenwärtig sehr verbreitet, als ein Gefühl verstehen sollten, das nur in der Beziehung zwischen Personen auftreten kann. Wenn wir also etwas sagen wie ‚ich liebe roten Burgunder‘, sprechen wir Thomas zufolge nicht bloß metaphorisch.

Liebt ein Wesen nun ein abwesendes Gut, so folgt im Rahmen des begehrenden Strebevermögens als nächste Regung das Begehren oder Ersehnen (*desiderium*) dieses Gutes, also eine Bewegung hin zum

³⁶ Dieses Konzept wiederum ergibt sich folgerichtig aus dem ontologischen Verständnis des Übels (*malum*) als bloßer Ermangelung des Guten (*privatio boni*) ohne eigenständiges Sein, die schon von Augustinus vertreten wurde. Zum Haß vgl. K. Hedwig: Sub ratione mali. Über den Haß in der Ethik des Thomas von Aquin, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 1994, S. 93-107.

³⁷ In De div. nom., c. 4, lect. 11, n. 450 (Ed. Marietti), S. 148: „Amor est sicut quidam circulus aeternus, inquantum est propter bonum sicut obiectum; et ex bono, sicut ex causa; et in bono perseverans; et ad bonum consequendum tendens et sic circuit bonum quadam convolutione non errante.“

geliebten Gut. Handelt es sich beim wahrgenommenen Objekt um ein Übel, ein Gehäßtes, so folgt Flucht oder Abscheu (*fuga*). Wird das Gut bzw. Übel schließlich erreicht, kommt es zu einer Beruhigung des Strebens, einem Ruhen im zuvor begehrten oder geflohenen Objekt (*quietatio in bono adepto*), das heißt, es entstehen Lust oder Freude (*delectatio/gaudium*) bzw. Schmerz oder Trauer (*dolor/tristitia*) (q. 23, a. 4, c)³⁸. Auch dieses Ruhen ist ein *motus*, also etwas Prozeßhaftes: „Ist auch die Lust ein Ruhen des Strebens, insofern das lustvolle Gut gegenwärtig ist, was das Streben befriedigt, so verbleibt dennoch eine Veränderung (*immutatio*) des Strebevermögens durch das Erstrebbare, kraft deren die Lust eine Art Bewegung (*motus quidam*) ist“ (q. 31, a. 1 ad 2)³⁹. Lust und Schmerz bzw. Freude und Trauer sind Vollendung und Ziel aller Leidenschaften (*completivae et finales*, q. 25, a. 4, c), insofern das Streben in diesen Gefühlen zur Ruhe kommt.

Sind dann aber nicht eigentlich alle Gefühlsregungen letztlich auf Lust und Schmerz zurückzuführen, wie Epikur angenommen hat und wie – vielleicht aus anderen Gründen als Epikur – dies nicht wenige auch heute behaupten? Thomas' Antwort ist, wie nach dem oben zur Liebe Ausgeführten unschwer zu schließen ist, eindeutig: nein. „Es gibt keine Gefühlsregung, die nicht irgendeine Liebe voraussetzt“ (q. 27, a. 4, c), so Thomas, und wenn irgend jemand etwas Bestimmtes der Lust wegen liebt, so werde zwar diese spezielle Liebe von der Lust verursacht, doch diese Lust selbst sei wiederum auf eine Liebe zurückzuführen. „Niemand empfindet nämlich Lust, wenn nicht an etwas, das er irgendwie liebt“ (q. 27, a. 4 ad 1). Dies ist eben des-

³⁸ Lust (*delectatio*) und Freude (*gaudium*) werden von Thomas zunächst unterschieden als Gefühle, die entweder im Bereich der bloßen Bindung an die Sinne verbleiben, wie die Lust, oder der Leitung der Vernunft folgen, wie die Freude (S. th. I-II, q. 31, a. 3). In der Erläuterung von Schmerz (*dolor*) und Trauer (*tristitia*) führt er dann den Unterschied von Gefühlen aufgrund äußerer Wahrnehmung (Schmerz, Lust) und Gefühlen aufgrund innerer Wahrnehmung (Trauer, Freude) an (S.th. I-II, q. 35, a. 2, c).

³⁹ Schon in der Affektenlehre der Stoa wurden Bewegungen des Übergangs (Begierde und Furcht) und ‚stationäre‘ Spannungsbewegungen (*Tonike kinesis*; Lust und Schmerz) unterschieden. Thomas selbst verweist auf einen Abschnitt in Aristoteles' *De anima* III, der Akte eines Unvollkommenen als Übergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit und Akte des Vollkommenen als Wirklichem unterscheidet (S.th. I-II, q. 31, a. 2 ad 1).

wegen so, weil es, wie oben gesehen, zuallererst die Liebe ist, die im fühlenden Wesen eine Art von Geeignetheit für und Neigung zum Objekt auch der Lust besagt. Jemand empfindet Lust an etwas, weil er irgendwie zum Gegenstand seiner Lust ‚paßt‘ und dieser zu ihm, dem er gewissermaßen angemessen ist, weil es seiner Natur entspricht (oder dies zumindest geglaubt wird). Liebender und Geliebtes sind aber nicht deshalb füreinander geeignete Objekte, weil der Liebende am Geliebten Lust empfindet, sondern die Übereinstimmung, das ‚Wohlgefallen‘, ermöglicht erst die Lust.

Die Strategie des Begründens der emotionalen Hinwendung zu einem Gegenstand über die Erfahrung von Lust hält Thomas allerdings keineswegs für komplett unverständlich. In der ‚Ordnung des Beabsichtigens‘ (*ordo intentionis*) nämlich könne im Gegensatz zur ‚Ordnung der Abfolge‘ (*ordo consecutionis*), also der zeitlichen Entwicklung der Prozesse in der natürlichen Welt, auch die Lust der Liebe vorausgehen, insofern die Lust etwas ist, was als Ziel von Tätigsein beabsichtigt wird (q. 25, a. 2, c). Für den um der Lust willen Handelnden ist die Lust als Ziel seines Handelns ‚erstes‘ in der Absicht, sie leitet als Angestrebtes dieses Handeln (q. 34, a. 4 ad 1). Das ändert aber, so können wir mit Thomas sagen, nichts daran, daß der Betreffende niemals auf den Gedanken käme, er könne an etwas Lust empfinden, wenn er es nicht schon liebte, also dem Gegenstand irgendwie zugeneigt wäre.

Liebt man etwas, so entsteht ein Verlangen (*desiderium*) danach, und schließlich – wird das entsprechende Objekt erreicht – hat man Freude oder Lust daran. Entsprechend verhält es sich, wenn wir etwas als ein Übel auffassen: Wir verabscheuen es (bzw. hassen es; *odium*), wir ziehen uns vor ihm zurück (*fuga*), und sollte es schließlich doch eintreffen, so empfinden wir Schmerz oder Trauer. Die Trauer wiederum gilt Thomas als eigentlichste Form des Gefühls im Sinne eines Erleidens (*passio*), da es sich bei der Trauer oder dem Schmerz um diejenige Gefühlsregung handelt, die angesichts der unmittelbaren Präsenz eines Übels und so direkt erfaßbarer Abwesenheit eines dem Übel entgegengesetzten Gutes in deutlichstem Maße einen Mangel und insofern ein Erleiden anzeigt (q. 35, a. 1, c). Auch Trauer und Schmerz sind in gleichem Maße wie Freude und Lust an die Liebe als Ursache rückgebunden (q. 36, a. 1, c; a. 2, c). Im Schmerz wird die Abwesenheit des der eigenen Natur Angemessenen erfahren, und

so gibt es für Thomas das Bedürfnis danach, etwas Schmerzhaftes loszuwerden, vor allem deshalb, weil es ein Bedürfnis danach gibt, mit dem der eigenen Natur Angemessenen verbunden zu sein (q. 36, a. 3 ad 3). Eine Krankheit möchte man überwinden nicht um des Überwindens der Krankheit willen, sondern weil man gesund sein möchte⁴⁰. Versuche, Lust und Freude auf Abwesenheit von Schmerz oder Trauer zurückzuführen, wie sie etwa in der hellenistischen Philosophie unternommen wurden, sind aus der Perspektive dieser Überlegungen nicht haltbar; für Thomas ist das Streben nach Lustgewinn dominant gegenüber dem Streben nach Unlustvermeidung (q. 35, a. 6, c). Am Rande sei zu Schmerz und Trauer noch erwähnt, daß Thomas in einem kurzen Artikel zu den Wirkungen dieser Gefühle sehr einleuchtend begründet, was unserer Tage in aufwendigen sozialpsychologischen Studien ‚empirisch gesichert‘ werden soll, daß nämlich Schmerz die Fähigkeit zu lernen mindert: Um Neues zu lernen, ist größtmögliche Hinwendung zu diesem neuen Gegenstand des Erkenntnisvermögens erforderlich. Der Schmerz aber ist ebenfalls etwas, das die seelische Aufmerksamkeit in höchstem Maße fordert, so daß bei großem Schmerz entsprechend wenig Konzentration für das Lernen übrigbleibt. Dies kann so weit gehen, daß jemand unter akutem Schmerz nicht einmal das bedenken kann, was er zuvor schon wußte (q. 37, a. 1, c).

Wie weiter oben erwähnt, sind laut Thomas die beiden sinnengebundenen Strebevermögen und die zwei darin verankerten Gruppen von Gefühlen nicht auf ein einziges gemeinsames Prinzip reduzierbar, doch sind sie gleichwohl ‚hierarchisch‘ aufeinander bezogen: Die Regungen des zornmütigen Vermögens nehmen ihren Ausgang immer von vorausgehenden bzw. vorliegenden Regungen des begehrenden Vermögens, und sie münden auch immer in Regungen, die dem begehrenden Vermögen zugehören, ein (q. 25, a. 1, c; vgl. q. 23, a. 1 ad 1). Freude bzw. Lust und Trauer bzw. Schmerz sind, wie wir gesehen haben, Ziel aller Regungen des sinnengebundenen Strebevermögens,

⁴⁰ Thomas gebraucht als Beispiel auch das eines Körpers, der nach unten fällt: Wir können sagen, das Schwere ‚kehrt sich von der Höhe ab‘ oder ‚wendet sich nach unten hin‘. Zuerst hat der Körper aber eine Neigung (*inclinatio*) nach unten – nämlich zu seinem naturangemessenen Ort –, woraus die ‚Abkehr‘ von der Höhe folgt; vgl. S. th. I-II, q. 36, a. 1, c.

insofern in ihnen Streben zur Ruhe kommt. Daher gelten sie, so Thomas, in der philosophischen Tradition zu Recht als ‚Hauptleidenschaften‘ (*passiones principales*; q. 25, a. 4, c). Die Auszeichnung als Hauptleidenschaften geht zurück auf die stoische Unterscheidung von vier Primäraffekten, welche vor allem durch Augustinus, Nemesius und Johannes Damascenus zu einem Standardtheorem auch der christlichen Literatur wurde. Neben Freude und Schmerz zählen Hoffnung und Furcht, die nach Thomas dem zornmütigen Strebevermögen zugehören, zu den Hauptleidenschaften. Wie haben wir dies zu verstehen? Sehen wir uns noch etwas genauer die Ordnung der Regungen dieses Vermögens an.

Wie oben ausgeführt, ergeben sich die Artunterschiede der zum begehrenden Strebevermögen gerechneten Gefühlsregungen aus dem grundsätzlichen entweder Pro- oder Contra-Impuls und drei Modi der seelischen Veränderung. Die Modi der Veränderung stehen uns als Kriterium der Unterscheidung der Regungen des zornmütigen Vermögens nicht zur Verfügung, denn diese sind sämtlich Bewegungen des Übergangs, die von einem basalen Geneigt-Sein ausgehen und in ein Ruhen münden: „An den zornmütigen Gefühlen ist nichts, was zur Ruhe gehört, sondern nur, was zur Bewegung gehört. Der Grund dafür ist, daß nichts, worin etwas schon ruht, noch die Eigenschaft des Schwierigen oder Mühevollen haben kann“ (q. 25, a. 1, c).

Der Grund für die prinzipielle Unterscheidung des zornmütigen Vermögens vom einfach begehrenden aber lag wiederum in der Beobachtung, daß es in unserer Welt nötig ist, sich entgegen dem grundsätzlichen Pro- oder Contra-Impuls ausrichten zu können, um so in der Lage zu sein, Hindernisse zu überwinden und Schwierigkeiten zu widerstehen. So müssen wir also neben dem Grundimpuls, der uns durch die Erfassung eines Objekts als Gut oder Übel gegeben wird, auch die Richtung der Bewegung, nämlich auf das Objekt hin (*accessus*) oder von diesem Objekt weg (*recessus*), als Unterscheidungskriterium heranziehen. Dies kommt für die Regungen des begehrenden Vermögens naturgemäß nicht in Betracht, die ja auf Gut und Übel als solche bezogen sind. Gutes als solches wird nur erstrebt, nicht gemieden, und Übles als solches nur gemieden, nicht erstrebt. Wenn wir uns strebend auf ein Übel zubewegen, so gehen wir es nicht *als solches* an, sondern nur, *insofern* es zur Erreichung eines Gutes aus dem Weg geräumt werden muß (q. 23, a. 2, c).

Das zornmütige Vermögen hingegen läßt beide Wege zu: Richten wir unser Streben zuversichtlich auf ein mühebereitendes Gut, so hoffen wir (*spes*). Vor der Verfolgung dieses Gutes schrecken wir zurück, wenn uns ein dazwischenstehendes Hindernis so unüberwindlich scheint, daß wir das Gut nicht erreichen zu können glauben; in diesem Falle verzweifeln wir (*desperatio*). Überwältigt uns die (vermeintliche) Größe eines drohenden Übels derart, daß wir meinen, ihm nicht widerstehen zu können, so handelt es sich um Furcht (*timor*)⁴¹; gehen wir dieses Übel aber direkt an, um es zu überwinden, so liegt Wagemut (*audacia*) vor. Als ‚Hauptleidenschaften‘ (*passiones principales*) des zornmütigen Strebevermögens kann man Thomas zufolge die Hoffnung und die Furcht deshalb verstehen, weil sie gewissermaßen die paradigmatischen Fälle einer aktiven Hin- oder Abkehrbewegung in bezug auf ein zukünftiges Gut oder Übel sind (q. 25, a. 4, c).

Hiermit scheint der Rahmen der vorgegebenen Gliederungskriterien erschöpft zu sein. Dennoch beobachten wir, daß uns und andere Sinnenwesen oft gerade dann besonders heftige Gefühle umtreiben, die zum Widerstand anregen, wenn ein Übel unmittelbar präsent ist: Wer ist nicht schon in Zorn über ein Unrecht geraten? Diesen Fall berücksichtigt natürlich auch Thomas. Wenn ein Übel präsent ist, so Thomas, fügen wir uns entweder in die Situation, das Streben erlahmt, und es bleibt nichts als Trauer, oder wir wehren uns gegen das Schädliche, und in diesem Falle sprechen wir von Zorn. Es ist klar, daß diese Regung ein ‚Sonderfall‘ ist, insofern es keine ihr korrespondierende, gegensätzliche Regung in den sinnengebundenen Strebevermögen geben kann, denn eine „Bewegung zur Flucht ist nicht möglich, weil unterstellt ist, daß das Übel bereits gegenwärtig oder schon zuvor eingetreten ist“ (q. 23, a. 3, c). So ergibt sich eine

⁴¹ Entgegen einer weitverbreiteten Ansicht unterscheidet Thomas die Furcht (*timor*) von der Angst (*angustia/anxietas*), welche als eine Unterart von Trauer (*tristitia*) gilt, und zwar in etwa in der Weise, wie wir heute auch im nichtwissenschaftlichen Kontext die Phänomene Todesfurcht und Todesangst unterscheiden. Furcht läßt immer noch einen – wenn auch noch so kleinen – Raum für Hoffnung auf Rettung (S.th. I-II, q. 42, a. 2, c). Entfällt die Hoffnung auf Entkommen jedoch, so daß (zumindest subjektive) Gewißheit über das Eintreffen besteht, das Übel mithin als präsent erscheint, erstarren wir in Angst (S.th. I-II, q. 35, a. 8, c). Vgl. dazu A. Brungs, *Metaphysik der Sinnlichkeit: das System der Passiones Animae bei Thomas von Aquin*, Halle/Saale 2002, S. 144-176.

Zahl von fünf basalen Typen von Gefühlsregungen des zornmütigen Strebevermögens⁴².

Insgesamt gliedert Thomas die Gefühle in elf grundlegende Arten, denen alle möglichen Gefühle als Regungen des sinnengebundenen Strebevermögens zugeordnet werden können (q. 23, a. 4, c). Alle Gefühle, die wir als spezielle Gefühle, das heißt als Gefühle einer bestimmten Art, benennen können, sind Unterarten einer dieser elf ‚Basisemotionen‘, so ein moderner Fachbegriff.

Hier müssen wir allerdings wieder vorsichtig sein mit der Übertragung der Terminologie: Heute gelten als ‚Basisemotionen‘ in der Regel angeborene, d. h. lern- bzw. kulturunabhängige, schnell einsetzende affektive Reaktionen von Menschen auf ihre Umwelt; über Anzahl und genaue Bestimmung dieser Reaktionsmuster besteht keine umfassende Einigkeit. Die Identifikation der Emotionstypen erfolgt meist anhand bestimmter Verhaltensweisen oder physiologischer Parameter; gebräuchlichstes Verfahren wiederum ist die Zuschreibung einer solchen Basisemotion anhand des Gesichtsausdrucks einer Person. Mit solchen Modellen konnte die psychologische Forschung seit Ende der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts die damals verbreitete Kulturtheorie der Emotionen widerlegen, welche behauptete, daß ein Gefühl nichts anderes sei als kulturspezifisch erlerntes Verhalten eines Menschen.

Thomas' Systematik bietet gegenüber beiden Theorievarianten Vorteile. Sie vermeidet die Implikationen der offensichtlich unsinnigen Vorstellung, Gefühle existierten nur relativ zu Kulturen und seien nichts als durch diese determinierte Verhaltensweisen, schon allein, weil nach Thomas Gefühle mehr sind als bloße beobachtbare Verhaltensweisen und immer ein physiologisches Korrelat haben. An-

⁴² Die Sonderstellung des Zorns als Gefühl ohne gegensätzliche Regung wirft einige spezielle Probleme auf; manche Interpreten tendierten beispielsweise dazu, den Zorn eher als eine Art der Hoffnung (nämlich auf Vergeltung) zu verstehen. Überdies scheint der Zorn in besonderem Maße kognitive Leistungen zu erfordern, welche vielen Tierarten kaum zugeschrieben werden können. Manche zeitgenössische Theorie versteht den Zorn denn auch von vornherein als ‚moralisches‘ Gefühl, so daß demzufolge nur geistbegabte Sinnenwesen Zorn empfinden können. Jene Schwierigkeiten können hier nicht angemessen diskutiert werden; es sei auf die entsprechenden Abschnitte in der angegebenen Fachliteratur verwiesen.

dererseits ist Thomas nicht darauf festgelegt, daß es für jedes Gefühl ganz bestimmte körperliche Komponenten mit bestimmten ‚Meßwerten‘ geben muß – schon gar nicht Gesichtsausdrücke⁴³. Thomas muß nicht einmal davon ausgehen, daß bei allen Menschen (oder Sinnenwesen) faktisch alle basalen Gefühlstypen auftreten müssen; es wären durchaus auch Gruppen von Menschen (Kulturen) vorstellbar, die etwa niemals so etwas wie ‚Furcht‘ empfinden, wenngleich dies relativ unwahrscheinlich ist (insbesondere unter den Bedingungen der Welt nach dem Sündenfall, doch das ist hier nicht Thema). Der in Thomas’ Theorie entscheidende Punkt ist: Wann immer ein Sinnenwesen eine durch Sinneswahrnehmung angeregte, abkehrende Streberegung in bezug auf ein drohendes Übel hat, so fürchtet es sich. Wir sprechen immer genau dann von Furcht, wenn die genannten Umstände vorliegen; das heißt jedoch nicht, daß wir davon sprechen, daß alle Sinnenwesen irgendwann Furcht erleben müssen und sich dabei in der gleichen Weise verhalten.

So mag mancher vielleicht den Eindruck haben, daß bestimmte, von Thomas anhand ihrer Formalobjekte spezifizierte basale Gefühlsregungen phänomenal ‚unterbestimmt‘ sind (wie etwa *fuga* und *audacia*). Doch generell ist gerade die präzise Beobachtung und Beschreibung emotionalen Geschehens sowie ihre erfolgreiche Systematisierung ein besonders beeindruckender Aspekt von Thomas’ Traktat über die Gefühle, der in der philosophischen Literatur kaum seinesgleichen hat. Und vielleicht finden sich auch irgendwann Forscher fern unseres europäisch geprägten Kulturkreises, die über den für den Wagemut (*audacia*) vorgesehenen Raum in Thomas’ Theorie hocherfreut sind.

⁴³ Allenfalls für einige grundlegende Gefühlstypen gibt Thomas konkretere physiologische Bedingungen an wie z. B. die erwähnte Aufwallung des Blutes in der Herzgegend für den Zorn. Für manche Subspezies der basalen Gefühlsregungen sind allerdings bestimmte, mit ihnen verbundene, beobachtbare Körperreaktionen oder unwillkürliche Verhaltensweisen zentral, so z. B. im Falle der *acedia* (spirituelle Lähmung) als Unterart der Trauer, bei der das Subjekt gewissermaßen in Erstarrung verfällt; vgl. S.th. I-II, q. 35, a. 8, c. Dies wiederum leitet Thomas gleichfalls aus dem Formalobjekt jener Regungen ab.

Literatur in Auswahl:

- Brungs, A., *Metaphysik der Sinnlichkeit: das System der Passiones Animae bei Thomas von Aquin*, Halle/Saale 2002.
- Jacob, J., *Passiones. Ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernunft nach dem hl. Thomas von Aquin*, Mödling bei Wien 1958.
- King, P., *Aquinas on the Passions*, in: B. Davies (Hg.): *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford 2002, S. 353-384 (Wiederabdruck eines Aufsatzes von 1998).
- Knuuttila, S., *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004.
- Meier, M., *Die Lehre des Thomas von Aquino de passionibus animae in quellenanalytischer Darstellung*, Münster 1912.
- Ricken, F., *Aristotelische Interpretationen zum Traktat De Passionibus Animae (Summa Theologiae I-II 22-48) des Thomas von Aquin*, in: M. Thurner (Hg.): *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heintzmann zum 65. Geburtstag*, München 1998, S. 125-140.
- Sciuto, I., *Le passioni dell'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, in: C. Casagrande und S. Vecchio (Hgg.): *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V. convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale*, Florenz 1999, S. 73-93.
- Uffenheimer-Lippens, E., *Rationalized Passion and Passionate Rationality: Thomas Aquinas on the Relation Between Reason and the Passions*, in: *The Review of Metaphysics* 56 (2003), S. 525-558.